

چالش‌های حکمت متعالیه در مسئله سیاست*

نجف لکزایی: در آغاز، سال روز شهادت امام صادق (ع) را به حضرت عالی تسلیت می‌گویم و از اینکه باز هم این فرصت را در اختیار ما قرار دادید، تشکر می‌کنم. قبل از اینکه از بیانات ارزشمند حضرت عالی بهره ببریم، لازم می‌دانم به نکته‌ای که از دغدغه‌های ما بوده است، اشاره کنم. قطع نظر از «ارتباط هست و باید» مباحثی که مرحوم صدرالمتألهین بررسی کرده است، ما این‌طور برداشت کرده‌ایم کسی که در مکتب حکمت متعالیه پرورش یابد، بصیرت سیاسی خاصی پیدا می‌کند که این بصیرت در دیگر مکاتب فلسفی به دست نمی‌آید. مثلاً هنگامی که فرد با حرکت جوهری آشنا می‌شود و درمی‌یابد که حرکت در جوهری اتفاق می‌افتد که تا پیش از این تصور می‌شد آنجا حرکتی نیست، او هنگامی که پا به اجتماع می‌گذارد هیچ چیز متصلبی را فراروی خود مشاهده نمی‌کند. این فرد وقتی با این سؤال روبه‌رو می‌شود که آیا می‌توان حکومت را تغییر داد یا نه؟ و یا اینکه آیا می‌توان انسان‌ها را به گونه دیگری تربیت کرد و آنها را متحول نمود؟ پاسخ اش مثبت است. او براساس معرفتی که از حکمت متعالیه پیدا کرده می‌داند که طبق نظریه حرکت در جوهر، انسان نوع

* این نشست، یکی از پنج نشست علمی با حضرت آیت‌الله جوادی آملی است که در تاریخ ۱۳۸۶/۸/۱۵ برگزار شد.

نیست، بلکه انواع است. این بحث از سنخ «ربط هست به باید» نیست، ولی خود این مکتب، گونه‌ای از بصیرت‌های سیاسی را برای متعلمان آن فراهم می‌کند. ان شاء الله در این خصوص نیز از رهنمودهای حضرت عالی استفاده خواهیم کرد.

آیت‌الله جوادی آملی: بسم الله الرحمن الرحيم. در بحث‌های حکمت نظری که عنصر محوری اش امور حقیقی است، باید روشن شود که رهیافت حکمت عملی و حکمت نظری یا سیاست در حکمت متعالیه و به تعبیر دیگر، سرپرستی حکمت متعالیه در خصوص سیاست، چگونه است؟

دو چالش اساسی در مباحث حکمت متعالیه و سیاست

از آنجا که دو بحث سیاست و حکمت متعالیه، یکی از مقوله اعتبار و دیگری از مقوله حقیقت می‌باشد و این مسئله مرزهای محکمی میان آنها ایجاد کرده، حکمت متعالیه چگونه توانسته است پلی به سیاست بزند و از سوی دیگر، سیاست چطور به حکمت متعالیه راه یافته است؟ این اشکال خود را به دو شکل رسمی نشان می‌دهد:

چالش نخست

نخستین چالش این است صدر و ساقه سیاست، «اعتبار» و آغاز و انجام حکمت متعالیه، «حقیقت» است و براساس شکل ثانی که در آن مقدمه‌ها با یکدیگر اختلاف دارند، میان آنها بعد بسیاری وجود دارد. این چالش از آنجا ناشی می‌شود که حکمت متعالیه در مدار حقیقت، اما سیاست در مدار اعتبار است، بنابراین، نه سیاست می‌تواند به حکمت متعالیه راه یابد و نه حکمت متعالیه می‌تواند سرپرستی سیاست را برعهده گیرد؛ به بیان دیگر، نه حکمت متعالیه ولی سیاست است و نه سیاست، مولی علیه حکمت متعالیه.

چالش دوم

چالش عمیق دیگر این است که «سیاست» تدبیر امت، جامعه، کشور، مملکت و... است و همه اینها امور اعتباری اند. از باب نمونه، در مباحث زمین‌شناسی، زمین

یک موجود حقیقی و معرفت آن جزء علوم واقعی به حساب می‌آید، اما کشور وجود ندارد؛ آنچه وجود دارد عبارت است از کوه، دشت، دره، بیابان و... که علم جغرافیا متعلق به آن است. گاهی از مرز خاص سخن می‌گوییم؛ مثلاً محدوده مملکت با قرارداد تعیین می‌شود؛ گاهی تجزیه یا تفکیک می‌شود؛ و گاهی بر اساس حکومت فدرال و یا به صورت تلفیقی اداره می‌گردد. بنابراین سیاست، اداره امور مملکت، جامعه و... است و اینها از امور اعتباری به شمار می‌آیند و هیچ کدام به محدوده حقیقت راه نمی‌یابند؛ چنانچه حکمت متعالیه هم از مرز حقیقت بیرون نمی‌آید. علاوه بر اینها، اشکال‌های جزئی دیگری نیز وجود دارد که به این چالش‌های اساسی باز می‌گردد.

جایگاه مباحث سیاسی در نزد متولیان حکمت متعالیه

مطلب دیگر آن است که متولیان حکمت متعالیه بیش از همه با این چالش‌ها آشنا بودند و خود را با این بحث‌ها درگیر می‌کردند. در اغلب مباحث آن بزرگان، مخصوصاً صدر المتألهین، مطالبی در باب نبوت، شریعت و سیاست، دیده می‌شود. مرحوم ملاصدرا در قسمتی از کتاب الشواهد الربوبية - که در حدود ۵۰ صفحه است - به بحث در باب مسئله نبوت، شریعت و سیاست پرداخته و این مطالب را مبسوط‌تر از اسفار بیان کرده است؛ همچنان که در این بخش، مباحث مربوط به افلاطون نیز در مقایسه با بحث‌های ایشان در مبدا و معاد، مشروح‌تر است. آنان خود به دیگران یاد می‌دادند که بین حقیقت و اعتبار تفاوت وجود دارد. از دیدگاه آنها مسئله حکمت عملی، سیاست و کشورداری، در قلمرو امور اعتباری به حساب می‌آمده است. این بزرگان بیش و پیش از دیگران وارد این عرصه شدند و با آنکه می‌توانستند این مباحث را به صورت جداگانه در رساله و کتاب‌های دیگر خود بیاورند، چنین نکردند؛ همان‌طور که می‌دانیم بوعلی (ره) علاوه بر اینکه فلسفه دارد، در علوم دیگر، همچون طب، ریاضیات و ادبیات نیز مهارت دارد، اما اینها را با یکدیگر مخلوط نکرده است. صدر المتألهین (ره) می‌توانست در رساله جداگانه‌ای به مسئله سیاست بپردازد، اما

توجه به این جنبه مهم است که چرا در مهم‌ترین کتاب خویش به این بحث پرداخته است؟ آیا غرض او این بوده که همه مباحث را در یکجا گردآوری، وراقی و صحافی کند تا حاصل کار او کشکول شود؟ یا اینکه اصرار داشته که نشان دهد سیاست در قلمرو حکمت متعالیه است و حکمت متعالیه در حوزه خود، «سیاست پرور» می‌باشد؟ این جمع‌بندی‌ها انسان را وادار می‌کند تا به صورت عمیق‌تر به مبانی حکمت متعالیه و لوازم و ملازمات آن توجه کند. برای نیل به این هدف باید به آغاز حکمت متعالیه باز گردیم. این بزرگان در آنجا گفته‌اند: «الحکمة اما نظریة و اما عملیة».

داستان میر سید شریف و پسرش

هنگامی که با این نگاه، کتاب را تورق کنیم، داستان افسانه‌گونه میر سید شریف با پسرش تداعی می‌شود. هنگامی که میر سید شریف کتاب الکبری فی المنطق را نوشت و برای پسرش تدریس کرد، به او گفت: این خلاصه منطقی است که برای تو تدریس کردم. اکنون به بازار برو و ببین در بازار از منطقی چه خبر است. طبق این قصه معروف، پسر به بازار رفت و چیزهایی خرید و برگشت و این‌طور گفت: در بازار از منطقی خبری نیست. پدر به او خطاب کرد: این‌طور که معلوم است کتاب را نفهمیده‌ای؛ باید بار دیگر این کتاب را برایت تدریس کنم. پس از آنکه تدریس کتاب در مرتبه دوم پایان یافت، پدر رو به پسر کرد و از او خواست تا بار دیگر به بازار برود و ببیند که در بازار چه خبر است. هنگامی که پسر به نزد پدر بازگشت، چنین گفت: پدر! مردم منطقی حرف می‌زنند؛ زیرا من دیدم که آنان در سخنانشان یا از قضایای حملیه استفاده می‌کنند و یا از قضایای شرطیه؛ مثلاً هنگامی که از کنار مغازه آهنگر عبور می‌کردم دیدم به شاگردش می‌گوید: «اگر بکوبی گرم می‌شود. اگر نکوبی گرم نمی‌شود» که این قضیه‌ای شرطیه است یا وقتی از کنار نانوا می‌گذردم متوجه شدم که نانوا می‌گوید: «هر کیلو، فلان مبلغ است» که این هم قضیه‌ای حملیه است.

لزوم بازخوانی حکمت متعالیه

ما هنگامی که در پایان الشواهد الربوبیه با این مسائل و چالش‌ها روبه‌رو می‌شویم، ناچاریم دوباره حکمت متعالیه را بازبینی کنیم و از تعلیمات آن بهره‌مند شویم تا سؤال‌الایمان بی‌پاسخ نماند. خود این بزرگان گفتند سیاست جزء حکمت عملیه، و «اعتباری» است؛ خود اینها درباب سیاست بحث کردند؛ ایشان تأکید کردند که جامعه، مجتمع و کشور، غیر از زمین، و امر اعتباری است؛ همین حکیمان تصریح کردند که حکمت متعالیه دربارهٔ امور اعتباری بحث نمی‌کند، ولی اینان دربارهٔ ادارهٔ امور جامعه بحث کردند و اصرار داشتند که این مباحث جزء این کتاب - و نه به صورت رساله‌ای جداگانه - باشد. توجه به این جنبه، پژوهشگر حکمت متعالی را وادار می‌کند تا بار دیگر حکمت متعالیه را از آغاز ارزیابی کند تا براساس فهم صحیح خویش، به پاسخ درستی برسد و از فهم خود استفتا کند، نه از برداشت دیگران.

معنای «الحکمة اما نظریة و اما عملیة؛ اما حقیقیة و اما اعتباریة»

با مراجعه به حکمت متعالیه می‌بینیم که از همان آغاز مباحث فلسفی طوری بیان شده که پژوهنده را به انجام می‌رساند؛ زیرا در سرفصل آن چنین آمده است: «الحکمة اما نظریة و اما عملیة»؛ یعنی اما حقیقیة و اما اعتباریة. بنابراین باید مراد از این کلام معلوم شود که آیا این تقسیم است یا تردید؟ چون گاهی آدم شبحی از دور می‌بیند و نمی‌داند که آن شیء آیا درخت است یا حیوان؟ بنابراین می‌گوید: ذلک الشیء اما شجر و اما حیوان؛ این تردید است؛ تردید لا ادری است، نه علم؛ یعنی یک شیء در خارج هست، ولی من نمی‌دانم آن چیست؛ در حالی که تقسیم به معنای ادری است. اگر گفته شده که الکلمة اما اسم، اما فعل و اما حرف؛ یعنی اعلم و ادری و اَحَقَّق که کلمه از این سه صورت خارج نیست. این بیان درایت است و آن گفتار تردید. بنابراین میان تردید و تقسیم تفاوت اساسی وجود دارد.

تقسیم حکمت از دیدگاه حکیمان متأله

حکمای متأله از آغاز با تردید سخن نگفتند که حکمت یا این طور است و یا طور دیگر، بلکه گفته‌اند که ما می‌دانیم که حکمت بر دو قسم است: یک قسم حقیقی است و قسم دیگر اعتباری. اینجا درایت مطرح است؛ پس مقسمی است که «حکمت» می‌باشد و حکمت عملی و حکمت نظری از اقسام آن به شمار می‌آیند. این معنای «الحکمة اما نظریة و اما عملیة». آن‌گاه دوباره از خود این حکمت سؤال می‌کنیم. حکمت هم علم است. هنگامی که علمی داشتیم که به دو علم تقسیم شد، پس معلومی داریم که به دو معلوم تقسیم می‌شود. حکمت، معرفتِ معروفی است و آن معروف، اما حقیقی و اما اعتباری. هنگامی که آن معروف و معلوم، یا حقیقی بود و یا اعتباری، علم هم یا حقیقت‌یاب است و یا اعتباریاب؛ بر این اساس، حکمت نظری، علم حقیقت‌یاب و حکمت عملی، علم اعتباریاب می‌باشد. هر کدام از اینها نیز دارای مرزهای خاص خویش هستند و تحت پوشش آن قرار دارند. در این صورت هر کدام می‌تواند سرپرستی قسم خاص را برعهده گیرد و دیگری اگر زیر چتر آن قرار گرفت بیگانه به حساب می‌آید، گرچه هر دو رشته تحت عنوان جامع واحد مندرج‌اند. این مطلب در کلمات مرحوم بوعلی و سایر حکیمان پیش از مرحوم صدرالمتألهین مشاهده می‌شود، اما بسط و شفافیتی که در حکمت متعالیه دیده می‌شود، بی‌سابقه است.

هدف از حکمت متعالیه چیست؟

مطلب دیگر این است که وقتی حکمت را از آغاز بررسی می‌کنیم، در می‌یابیم که فیلسوفان ما علاوه بر اینکه حکمت متعالیه را به عناصر داخلی‌اش تعریف کرده‌اند، هدف از آن را نیز تبیین نموده‌اند. از دیدگاه ایشان، حکمت، معرفت جهان است «برای تشبه به الله سبحانه و تعالی» یا «برای تخلق به اخلاق الله»؛ بنابراین مسئله تشبه که «تخلق» و خلیفة‌اللهی است، در متن هدف و غایت حکمت ذکر شده است، در این صورت اگر چنانچه مسئله علم مطرح باشد، صرف علم انسان را علیم می‌کند،

اما تشبه به خالق؛ رحیم، عطوف، محسن، عادل، عفو و...، انسان را صاحب این صفات نمی‌کند؛ بخش وسیعی از این اسمای حسنایی که در جوشن کبیر آمده است به اوصاف فعلی ذات اقدس اله بر می‌گردد، نه اوصاف علمی؛ البته اینکه خداوند خبیر، بصیر، سمیع و علیم است به اوصاف علمی حضرت حق باز می‌گردد، اما صفاتی، چون رؤف، عادل، ستار، غفار، حنان و منان، همه به اوصاف فعلی معطوف است.

معنای حکمت و تخلق به اخلاق الهی

معنای حکمت هم این است که انسان جهان را طوری ببیند و بشناسد که وسیله تشبه او به خالق شود. مقصود از این تشبه هم این نیست که معاذالله، ذات اقدس اله - که لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری / ۱۱) است - شبیه داشته باشد؛ خدای سبحان مثل ندارد، ولی مثل دارد؛ مثال دارد؛ آیت دارد. دستورهایی که به ما رسیده است، مانند «تخلّقوا بأخلاق الله» در همین خصوص ارزیابی می‌شود.

حدیثی نورانی از امام رضا(ع)

صاحب تحف العقول، حدیثی نورانی از امام رضا(ع) نقل کرده است به این مضمون که مؤمن، مؤمن نمی‌شود «حتی یکون فیه سنة من ربه و سنة من نبیه و سنة من ولیّه». سنة من ربه این است که عالم الغیب فلا ینظهر علی غیبه احداً (جن / ۲۶) این تمثیل است، نه تعیین. نباید معنای تمثیل و تعیین خلط شود. بنابراین حضرت امام رضا(ع) درصدد حصر نیست. آن امام می‌فرماید: مؤمن وقتی مؤمن است که نمونه‌هایی از اوصاف الهی را دارا باشد، البته منظور این نیست که فقط همین یک نمونه را داشته باشد، بلکه از آنجا که «سنة من ربه» لازم بود، یکی را بیان فرمود. اگر کسی سنت الهی را داشت، مستتاً بسنة الله می‌شود، همان طور که با داشتن سنت پیامبر(ص) و سنت امامان معصوم(ع) مستتاً بسنة الرسول و مستتاً بسنة اهل البیت(ع) می‌شود. این معنای متخلق بودن به اخلاق الهی و متشبه بودن به اسمای حسنای الهی است.

سیاست؛ برجسته ترین نقطه حکمت عملی

بنابراین با ارزیابی دوباره حکمت متعالیه می بینیم که در تعریف آن کلماتی اخذ شده و در آنجا حکمت عملی که برجسته ترین نقطه اش مسئله سیاست می باشد، بروز و ظهور پیدا کرده است و در می یابیم که غایت و هدف در حکمت متعالیه به گونه ای ذکر شده که نه تنها تشبیه به ذات اقدس اله، آیت خدا بودن، بلکه تشبیه به اخلاق و کمال الهی نیز مطرح گردیده است.

راهکارهای برطرف کردن چالش ها

براساس این نگاه که از دوباره خوانی حکمت متعالیه آغاز می شود، هر دو چالش از سر راه برداشته می شود و راه هموار می گردد. یعنی مسائلی، چون اعتباری بودن سیاست و جامعه، حل می شود و در پایان مسئله سیاست مطرح خواهد شد.

دقت در مفاهیم مساوات و مساوقه؛ راه حل چالش نخست

اولین چالش این بود که جامعه وجود ندارد؛ چون براساس شکل ثانی، حکمت متعالیه که درباره بود و نبود بحث می کند، خود متولی این کلام است که وجود، مساوق با وحدت می باشد، نه مساوی آن.

مساوات

مساوات در علوم منطقیه کاربرد داشته و از آنجا به اصول نیز راه یافته است؛ بدین معنا که اگر دو لفظ و دو مفهوم داشته باشیم و بازگشت آنها به دو موجبه کلیه باشد، اینها مساوی اند. به تعبیر دیگر (الف) و (ب) دو لفظ هستند که هر یک مفهوم خاصی دارند، ولی کل ما صدق علیه (الف)، صدق علیه (ب) و بالعکس. اینها مساوی یکدیگرند؛ مثلاً اگر زید هم عادل بود و هم عالم، می توانیم بگوییم: زید عادل عالم. در اینجا دو لفظ، دو مفهوم، دو حیثیت صدق (چون حیثیت علم غیر از حیثیت عدل و حیثیت عدل غیر از حیثیت علم است و ممکن است که به لحاظ مصداق یکی باشد و

دیگری نباشد) و دو فرودگاه است؛ اما زید مجمع العنوانین شده است.

مساوقه

برخلاف مساوقه که در آنجا دو لفظ و دو مفهوم وجود دارد، ولی قبل از اینکه آن دو مفهوم به بستر و مصداق واحد برسند، در همان سپهر ذهن یکی می‌شوند و یکجا می‌نشینند؛ مثلاً اگر گفتیم که (الف) مخلوق، معلوم، معلول و مقدر خدا است، آیا به این معنا است که (الف) از یک حیث مخلوق خدا است و از همان حیث معلوم خدا نیست، بلکه از حیث دیگری معلوم خدا است و از حیث سوم معلول خدا و از حیث چهارم مقدر خدا است یا اینکه آن چند لفظی که بر (الف) بار کردیم به این معنا است که (الف) از همان حیث که معلوم خدا است، معلول، مخلوق و مقدر خدا است؛ این مساوقه است. این مانند «زید عالم عادل» نیست که لفظ متعدد، مفهوم متعدد، حیثیت صدق متعدد باشد و تنها در یک گوشه، عالم و در گوشه دیگر، عادل نشسته باشد. مساوقه در ادبیات و منطق نیست، چه رسد به فن اصول فقه؛ در آنجا سخن از تساوی، ترادف و... است. شما در کدام مبحث منطق دیده‌اید که از چیزی غیر از تباین، تساوی، عموم و خصوص من وجه و عموم و خصوص مطلق، بحث شود؛ این بحث‌ها اساساً در ذهن منطقی‌ها نبود. حکمت متعالیه این مباحث را ایجاد کرده است.

حکم نماز در دار غصبی بر اثر عدم مساوقت نماز و غضب

کسانی که از حکمت متعالیه بهره‌ای داشتند، وقتی اصول فقه را ارزیابی کردند، حکم دقیق‌تری ارائه دادند. اکنون به نظر ما هیچ راهی برای حکم به بطلان نماز در دار غصبی نیست. نماز گزار در محل غصبی، یقیناً معصیت کرده ولی نماز او صحیح است؛ زیرا غصبیت و صلاتیت، مساوق هم نیستند. فقیهانی که به بطلان نماز در دار غصبی فتوا می‌دهند، یقیناً قائل به اجتماع امر و نهی هستند و می‌گویند که اینها (غصبیت و صلاتیت) مساوی - و نه مساوق - یکدیگرند؛ اما فرودگاه اینها که یکی نیست! این نماز از این جنبه که نماز است، عبادت و واجب می‌باشد و از آن جنبه که عملی غصبی است، حرام و معصیت می‌باشد؛ هیچ کدام از آنها در مرز دیگری راه ندارد. تازه اگر

هم فرض کنیم که اینها با یکدیگر مساوی باشند، باز هم ضرر نمی‌رساند؛ اینجا نهی در عبادت نیست، بلکه نهی خارج از عبادت است. حوزه هر یک از صلوة و غضب جدا است. این فرد (غاصب)، خارج از حوزه عبادت، معصیت کرده است؛ بنابراین نمازش صحیح می‌باشد و به سبب غضب، معصیت کرده است.

دیدگاه قائلان به بطلان نماز در دار غضبی

اما کسانی که این گونه تحقیق نکرده‌اند، چنین می‌اندیشند که اینها با هم متحد شده‌اند و می‌گویند: این مسئله حکم موارد نهی در عبادت را دارد؛ در حالی که برای بطلان نماز یا صرفاً حرمت نماز در دار غضبی، نص خاصی وارد نشده و این مسئله با بحث اجتماع امر و نهی مرتبط دانسته شده است. همان طور که مستحضرید، گاهی نص خاص وارد شده است، مثل «لا تصلّ فی وِبرّ مالا یؤکل لحمه» که مستقیماً ارشاد به بطلان نماز است؛ زیرا اگر مرگبی داشتیم که به جزء یا شرطی از آن نهی تعلق گرفت به معنای آن است که این کار نباید صورت گیرد. «لا تصلّ فی وِبرّ مالا یؤکل لحمه»؛ یعنی در جامه‌ای که از پشم، مو، کرک حیوان حرام گوشت درست شد نماز نخوان که واقع نمی‌شود. اگر کسی در حالی نماز خواند که موی گربه همراه بدن یا لباسش بود، مرتکب معصیت نشده است، او تنها باید نماز خود را دوباره بخواند. چون نهی مزبور ارشاد به بطلان نماز است؛ یعنی نکن که نمی‌شود، نه اینکه این کار معصیت، و در عین حال صحیح نیز باشد.

استدلال بر اساس نصوص خاص

گاهی نیز بر اساس نصوص خاصی که وارد شده، نهی به خود عبادت تعلق گرفته است؛ مثل «دع الصلوة ایام اقرانک» که مربوط به نماز در ایام عادت زنانه است؛ اما در این مسئله (نماز در دار غضبی)، چنین نصّی وارد نشد. تنها اینکه برخی اباحه لباس و مکان نماز گزار را از شرایط صحت صلوة برشمرده و در صدد اثبات آن برآمده‌اند. به عقیده آنان، اینکه پاک بودن، حلال گوشت بودن و...، از شرایط لباس نماز گزار

شمرده شده، نص خاصی دارد؛ در حالی که در اینجا هیچ نص خاص معتبری وجود ندارد. غرض از بیان این بحث آن بود که «مساوقه» و «مساوات» متفاوت با یکدیگرند. در حکمت متعالیه گفته شده که وحدت مساوق وجود و وجود مساوق با وحدت است. این بحث زمینه‌ساز این اشکال شد که براساس حکمت متعالیه، جامعه، امت و کشور وجود ندارد، اما از بسیاری از فرمایش‌های حضرت استاد علامه طباطبایی (ره) در تفسیرالمیزان چنین بر می‌آید که امت و جامعه وجود دارد. شهید مطهری - که خداوند او را غریق رحمت کند - در این باره زحمت‌های بسیاری کشید؛ آن شهید بزرگوار تلاش کرد تا از طریق وحدت صناعی، وحدت ترکیبی و... راهی برای اثبات وجود جامعه پیدا کند.

اهمیت راهکارها و روش‌ها در بحث‌های علمی

به هر حال ما باید راه برهانی مسئله را بشناسیم. تا راه برهانی نباشد، بحث تنها جنبهٔ خطابی دارد. حکمت متعالیه، راه فنی مسئله را به ما نشان داده است. ملاصدرا در حکمت متعالیه آورده است که «الوجود مساوق للوحدة والوحدة مساوق للوجود». آن‌گاه بحث الوجود، که موضوع فلسفه است، کشانده و به وحدت و کثرت رسانده است. از دیدگاه ایشان، الوجودی که مساوق با الواحد می‌باشد، همان الواحدی است که مساوق با الوجود می‌باشد. الوجود، اما واحد و اما کثیر، پس ما دو وحدت داریم: یک وحدت که مساوق با وجود است و یک وحدت که زیرمجموعه وجود قرار می‌گیرد. آن وحدتی که با وجود مساوق است، مقابل ندارد؛ مقابل او عدم است؛ همان‌طور که مقابل وجود، عدم است، اما این وحدتی که زیرمجموعهٔ الوجود است، مقابل دارد. این وحدت و کثرت، هر دو زیرمجموعهٔ الوجودند؛ الوجود اما واحد و اما کثیر. یعنی در فضای حقیقت به سر می‌بریم و از آن بیرون نرفته‌ایم. تمام مباحث حکمت متعالی که در این فضا قرار دارد، در مدار موجودات حقیقی است و هیچ کدام از آنها؛ اعم از اصالت وجود، تشکیک وجود، و کثرت و وحدت، به فضای موجود اعتباری نرسیده است.

مفهوم الموجود اما واحد و اما كثير

در بحث الموجود اما واحد و اما كثير، گفته شده است که کثرت اقسامی دارد، مانند کثرت نوعی، کثرت جنسی و کثرت عددی. طبق دیدگاه حکمت متعالیه، كثير منسجم وجود تکوینی دارد، نه وجود اعتباری؛ از این رو عدد در خارج موجود است و امری ذهنی نیست. برخی وجود عدد را در خارج انکار کرده‌اند؛ اما صدر المتألهین و شاگردان معروف ایشان پذیرفته‌اند که عدد در خارج موجود است، نه آنکه فقط معدود موجود باشد. همان طور که می‌دانید هنگامی که از «ده کتاب» سخن می‌گوییم، ده، عارض بر کتاب‌ها است. ما یک معدود داریم به نام کتاب که موجود است و یک عدد که وصف آن است و در خارج موجود می‌باشد. عدد ده، ده تا وجود نیست، یک وجود (وجود واحد) است. اگر وجود دارد، چون وجود مساوق با وحدت است، پس ده، وحدت دارد؛ صد، وحدت دارد؛ هزار، وحدت دارد. گاهی وقت‌ها نیز چیزی پراکنده است، مانند شن کنار ساحل، برف روی کوه و...، اینها منسجم نیستند که بگوییم یک وجود دارند؛ اما صورت دیگر جایی است که امور منسجمی در کنار هم معدود عدد شدند. این وحدت منسجم، باعث تحقق وجود تکوینی عدد است، که «الموجود الحقیقی اما واحد حقیقه و اما كثير حقیقه» و آن کثرت، عین وجود حقیقی است.

بنابراین گاهی غرض صرفاً آمارگیری است و ما از چهار موجودی که یکی حیوان دریایی، یکی حیوان صحرایی، یکی حیوان فضایی و یکی هم درخت است، به چهار تعبیر می‌کنیم. بله، چون معدود در این مورد وجود منسجمی ندارد و عدد هم وجود ندارد و نمی‌شود گفت که عدد چهار در اینجا وجود دارد، مگر اینکه اینها را چهار جسم در نظر بگیریم که به لحاظ جسمیت وجه جامعی داشته باشند، اما اگر اینها واقعاً منسجم باشند، مانند ارکان چهارگانه یک واحد صنعتی عدد آن هم در خارج وجود دارد.

وجود جامعه در خارج

جامعه نیز در خارج حقیقتاً وجود دارد. البته همان طور که وجود، حقیقت ذات مراتب

است، ضعیف‌ترین مراتبش مرتبه وجود حرفی است که رابط محض است و خیلی ضعیف می‌باشد و حرف‌ها نیز یک‌سان نیستند؛ بعضی ضعیف و بعضی اضعف هستند. وجودات حقیقیه هم یک‌سان نیستند و ممکن است از بعضی جنبه‌ها قوی‌تر از دیگری باشند، ولی بالاخره براساس تشکیک، نباید توقع داشت که وجودات از یک سنخ باشند. پس می‌توانیم بگوییم که جامعه وجود دارد.

تردید در وجود جامعه^۱

اگر کسی در وجود جامعه تردید دارد، به نظر او عدد هم که مسئله‌ای ریاضی است، در خارج نیست؛ ریاضیات هم که جزء علوم حقیقی است همان مشکل را دارد. آن کسی که می‌گوید جامعه نیست، می‌گوید مائة (صد) هم نیست. اگر (صد) در خارج وجود دارد، به معنای صد وجود نیست. اگر مائة را به معنای صد وجود بدانیم، این انکار وجود عدد در خارج است؛ اگر عشرة را به معنای ده وجود بدانیم، وجود عدد را در خارج انکار کرده‌ایم. عشرة، وجود واحد است در قبال تسعة و اعداد دیگر؛ بنابراین اگر مائة وجود دارد، جامعه و... نیز وجود دارد؛ زیرا «الموجود الحقیقی اما واحد و اما کثیر».

وقتی جامعه وجود داشت قانون نیز این‌گونه است؛ چون مشکل کشورداری از لحاظ وجود همانند مشکل جامعه است؛ که کثرت وجود ندارد ولی با عنایت به اینکه کثرت در مقابل وحدت است که هر دو از اقسام واحد مطلق اند که آن واحد و وحدت مطلق مساوق وجود است نه وحدتی که در برابر کثرت است. جامعه، کشور، قانون، مدیریت وزارتخانه... همگی می‌توانند از وجود ضعیف عینی برخوردار باشند؛ یعنی اداره هزار نفر؛ هزار تا اداره کردن نیست، یک اداره کردن است؛ هزار تدبیر نیست، یک تدبیر است. مسئول آموزش و پرورش یک دستور می‌دهد، نه هزار دستور، و یکی (وزارت آموزش و پرورش) آن را اجرا می‌کند، نه هزار نفر. اگر هم هزار نفر با این دستور در ارتباط هستند، آنها تکالیف شخصی خود را انجام می‌دهند.

۱. نقد و بررسی وجود جامعه در خارج به عهده کتاب جامعه در قرآن است که با این مشخصات منتشر

شده است: عبدالله جوادی آملی، جامعه در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۷.

پس با این تحلیل از حکمت متعالیه، هر دو اشکال و چالش اساسی می‌تواند رخت بربندد. قهراً جامعه، سیاست و کشورداری و...، در دایره حقیقت قرار می‌گیرد نه اعتبار صرف و از آنجا که ما بحث خود را از «الموجود اما حقیقی و اما اعتباری» آغاز کردیم و این قضیه را تقسیم - و نه تردید - دانستیم و گفتیم که آن موجودی که یک قسم آن حقیقی و قسم دیگرش اعتباری است، به دلیل اینکه دارای حقیقت و تشکیک است، حقیقت و اعتباری بودن اقسام آن نسبی است و گرنه باید هر دو را حقیقی بدانیم؛ چون هر دو زیر پوشش «الموجود الحقیقی» قرار می‌گیرند که امری حقیقی است؛ مثلاً در فلسفه، وجود مساوق با واقعیت و خارجیت است، چون فلسفه از واقعیت و حقیقت خارجی بحث می‌کند. همین فلسفه‌ای که از واقعیت عینی بحث می‌کند، می‌گوید: «الموجود اما ذهنی و اما خارجی». ذهنی در اینجا در مقایسه با معلوم خارجی است و گرنه خود دارای مرتبه‌ای از خارج است.

بنابر این، همه این تقسیم‌ها هنگامی مطرح است که یکی از دو قسم را با دیگری می‌سنجیم و گرنه هر دو قسم با حفظ تشکیک تحت آن مقسم قرار می‌گیرند؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «الموجود اما بالقوه و اما بالفعل»، از آنجا که وجود مساوق با فعلیت است، در این تقسیم، بالقوه در مقایسه با بالفعل، بالقوه است، و گرنه در حد خویش بالفعل است، نه بالقوه؛ ماده در ماده بودن بالفعل است. از این رو، یک موجود بالفعل زیر پوشش الموجود المطلق قرار گرفته است. هنگامی که دقت می‌کنیم، در می‌یابیم که همه تقسیم‌های وجود در فلسفه همین طور است؛ یعنی موجودی که عین فعلیت و عین خارجیت است به ذهنی و خارجی؛ قوه و فعل و... تقسیم می‌شود. یا موجودی که عین واقعیت و حقیقت است به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌گردد و گفته می‌شود: «الموجود اما حقیقی و اما اعتباری». بخشی از این مطالب در بحث‌های ادراکات اعتباری فلسفه و اصول فلسفه ذکر شده است، چنانچه در نه‌ایة الحکمة حضرت علامه طباطبایی (ره) نیز آمده است که «الادراک اما حقیقی و اما اعتباری». همان طور که می‌دانید علم نحوی از وجود می‌باشد و اگر چنین است، گستره حکمت متعالیه تا به مرز علم آمده است و می‌گوید: «العلم اما حقیقی و اما اعتباری». و چون علم از نحو

وجود حقیقی نیست؟ پس وجود حقیقی هم می‌تواند به وجود اعتباری تقسیم شود؟ که اعتباری بودن نسبی است.

اقسام وجود حقیقی

بنابر این معلوم می‌شود که وجود حقیقی دارای دو قسم ضعیف و قوی است که قسم قوی آن حقیقی و قسم ضعیفش اعتباری است. اگر تعبیر «الموجود اما حقیقی و اما اعتباری» درست نبود، نمی‌توانستیم بگوییم «العلم اما حقیقی و اما اعتباری». بر این اساس، مباحث حضرت استاد علامه طباطبایی (ره) که به صورت شفاف در اصول فلسفه و نه‌ایة‌الحکمة از ادراکات اعتباری سخن گفته‌اند، نشان می‌دهد که وجود حقیقی یا حقیقی است و یا اعتباری.

وجود جامعه و سیاست

پس از آنکه این دو چالش اساسی از سر راه پژوهنده برداشته شد، با این منظر می‌توان وارد مباحث وجوه سیاسی حکمت متعالیه شد، بدین ترتیب که جامعه وجود دارد حقیقتاً و سیاست وجود دارد حقیقتاً؛ البته نباید وجود سیاست و جامعه را با دیگر وجودات عینی مقایسه کرد و توقع داشت که وجود آن، همانند وجود حجر، شجر، آب و خاک، یک وجود مشخص خارجی باشد؛ زیرا وجود مقول به تشکیک است و در هر مرتبه آثار خاص خود را دارد.

حکمت متعالیه و متدانیه

مطلب دیگر این است که حکمت متعالیه، هم متعالیه است و هم متدانیه؛ هم می‌تواند متدانیه را با سفر من الخلق الی الحق متعالیه کند و هم می‌تواند متعالیه را با سفر من الخلق الی الخلق متدانیه کند. عده‌ای می‌گویند: حکمت متعالیه قداست دارد، ولی ما در اداره مردم زمین و کشورداری به حکمت متدانیه محتاجیم. و حکمت متعالیه برای کاربری‌های یاد شده کارایی ندارد. آنها از این مطلب غافلند که حکمت متعالیه اهداف

عالی، میانی و نازل دارد و برای تشبیه به اخلاق و اسمای حسناى الهى است. در صحیفه سجادیه، این بیان نورانى از وجود مبارک امام سجاد(ع) نقل شده است که خداوند «عال فی دنوّه و دان فی علوّه». اگر ذات اقدس اله، عال فی دنوّه و دان فی علوّه است و حکمت متعالیه شناخت او، اسمای حسناى او، افعال او، شریعت او و رجوع به او است، پس درباره این حکمت هم می توان گفت که عالیّه فی دنوّها و دانیّه فی علوّها؛ همچنان که متعالیه فی تدانیها و متدانیّه فی تعالیها.

حرکت اصیل از دیدگاه صدر المتألهین

نمونه شفاف این مطلب در عالم طبیعت، «حرکت جوهری» و رسیدن به ماورای طبیعت، و نیز مسئله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن روح انسان می باشد. برخی از عبارات های صدر المتألهین (ره) در بحث حرکت جوهری نیازمند توضیح است، اما تلاش و کوشش ایشان بر این است که بگویند حرکت بر سه قسم نیست. حرکت اصیل و شناسنامه دار تنها یک قسم است و آن عبارت است از حرکت من القوة الی فعل، حرکت من الضعف الی الکمال، که این خروج من الضعف الی الکمال، حرکت اصیل است.

دیدگاه کسانی که می گویند حرکت ذاتاً سه قسم است

عده ای در صدد برآمده اند که بگویند حرکت ذاتاً سه قسم است:

۱. حرکت از ضعف به کمال؛

۲. حرکت از مساوی به مساوی؛

۳. حرکت از کمال به ضعف.

آنها برای این سه قسم مثال هایی آورده اند؛ بدین صورت که میوه ای که می پوسد از کمال به ضعف حرکت می کند؛ انسانی که از جایی به جایی هم سطح حرکت می کند، حرکتش از مساوی به مساوی است؛ و انسانی که از پایین به بالا می آید و درجات علمی را طی می کند، در حال حرکت از ضعف به کمال است.

اما از دیدگاه حکمت متعالیه این چنین نیست؛ حکمت متعالیه بر این مطلب اصرار می‌ورزد که حرکت اصیل منحصرأ از قوه به فعل و از ضعف به کمال است، صدرالمتألهین (ره) می‌فرماید: از آنجا که عالم طبیعت، عالم اصطکاک و برخورد می‌باشد، در کنار حرکت از قوه به فعل و از ضعف به کمال، همراهانی نیز هستند. این همراهان حرکت‌های بالعرض می‌باشند؛ به بیان روشن‌تر، گرمی که در درون چوب یا میوه پیدا شده از قوه به فعل و از ضعف به کمال در حال تقویت شدن است و قهرأ چوب و سیب کرم خورده هم پوسیده می‌شود. در اینجا پوسیدگی این چوب، سیب و... بالعرض است، این سیب ذاتأ در حال فاسد شدن نیست؛ آنرا فاسد می‌کنند! این چوب در حال فرسوده شدن نیست؛ آنرا فرسوده می‌کنند! چوب همان جزئی از درخت بود که در آغاز نهال بود و بعد برومند شد و از ضعف به قوه و فعلیت رسید.

بنابر این حرکت بالذات، منحصرأ حرکت از قوه به فعل است، البته همراهانی دارد که آنها حرکت بالعرض - و نه بالذات - می‌باشند. اگر کسی از سطحی به سطح مساوی آن می‌رود، چون از سطح اول خسته شده است. در حقیقت این سطح‌ها به حسب ظاهر یکی است، ولی این شخص از خستگی به رفاه حرکت کرده است. خستگی او ضعف است و در رفاه وی، فرصت و موقعیت بهتری وجود دارد و احساس می‌کند که خستگی‌اش در آنجا رفع می‌شود. این حرکت از ضعف به کمال است، گرچه به حسب ظاهر مکان مساوی است. ما هیچ حرکت بالذات نداریم که از عالی به دانی و از مساوی به مساوی باشد. هر حرکت بالذات، تنها از نقص به کمال است. غرض آنکه اگر ذات اقدس اله، «عال فی دنوه و دان فی علوه» است، حکمت متعالیه هم که معرفت او و اسما، صفات و افعال او است درباره این حکمت نیز می‌توان گفت: «متعالیه فی تدانیها و متدانیة فی تعالیها».

نشانه این مطلب هم از یک سو «حرکت جوهری» است و از سوی دیگر که نسبت به مبحث کنونی بالاتر، علمی‌تر و نافع‌تر از جریان حرکت جوهری است، مسئله «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌باشد که در مسائل اخلاقی و نیز مسائل سیاسی بسیار مهم و سرنوشت‌ساز است.

مسئله جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء

بحث جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء قافله‌ای را رهبری می‌کند، نه اینکه فقط روح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، اگر صدر المتألهین فراغت بیشتری می‌داشت یا حوزه حکمت متعالیه وسیع‌تر بود، این بحث بیشتر تحلیل و بررسی می‌شد و آثار وافر آن ارزیابی و ارائه می‌گردید. در آن صورت روشن می‌شد که انسان با همه اسماء و صفاتی که دارد، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

در جلسه قبل نموداری از این مسئله ترسیم شد. این طور نیست که علم که همه درباره‌اش گفته‌اند مجرد است، مجرداً به دنیا آمده باشد؛ علم هم جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ چنانچه عدل، کمالات علمی و عملی، و... همه به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء وصف می‌شوند.

انسان قافله‌ای است که زمینه‌های تجرد روحی، علم و عدل، سمع و بصر، عفو و احسان و... در او هست. همه اینها از قوه طبع به عالم مثال می‌روند. از عالم مثال به عالم عقل می‌روند و به تجرد کامل می‌رسند. این قافله در حال حرکت است. اگر چنین است، سیاست باید این طور باشد. میلاد سیاست، پرورش سیاست، اخلاق، اداره کردن جامعه، همگی دارای همین حکم‌اند. انسان به حسب ظاهر یک موجود است؛ اما قافله‌ای است که وقتی [پرونده‌اش] باز می‌شود، آن را می‌بیند ما لهذا الکتاب لا یغادر صغیرة و لا کبیرة إلا احصاها (کهف / ۴۹) عقائد، اخلاق، اوصاف، اعمال فقهی و حقوقی، فردی و جمعی همگی با حرکت جوهری به همراه متحرک اصلی خود یعنی انسان از قوه به فعل آمده‌اند. این همه مارها و عقرب‌ها از آنجا در می‌آیند؛ این همه حور و قصور از آنجا در می‌آیند.

اگر بار خار است خود کشته‌ای

و گر پرنیانست خود رشته‌ای (شاهنامه فردوسی)

انسان در مقام خلیفة الله

همان طور که در جلسه قبل اشاره شد، یکی از لطایف بیانات صدر المتألهین (ره) در الشواهد الربوبیة این است که انسان خلیفة الله است، البته نه به معنای خلیفة الله

علی الارض. بخشی از این مباحث از عرفان به حکمت متعالیه آمده است.

انسان از چند جنبه خلیفه الله است:

۱. در تعلیم فرشته‌ها؛

۲. در آفرینش و پرورش بهشت؛

۳. در تعلیم و تربیت جن که تحت پوشش انسان است؛

۴. در تعلیم و تربیت هم‌نوعان خویش یا سایر انواع؛

۵. در تعمیر و ساختن زمین.

در آیه شریفه *هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا (هود / ۶۱)* استعمار به معنای این است که شما باید عامران زمین باشید. انسان خلیفه الله است در تعمیر ارض. در میان جنبه‌های یاد شده، بالاتر از همه به استثنای تعلیم ملائکه، خلیفه اللهی انسان در آفرینش و پرورش بهشت است. «بهشت» را نیز «انسان» باید بسازد. دیگران نهایت دیدشان این است که انسان در سد سازی و راه سازی خلیفه الله است؛ اما از دیدگاه حکمت متعالیه، انسان در سد سازی، راه سازی، بهشت سازی و غرفه‌های برین سازی، خلیفه الله است. این نکته از لطایف و غرر بیانات حکمت متعالیه است که در الشواهد الربوبیه آمده است که آفرینش بهشت هم به وسیله انسان‌ها است.

بیان نورانی پیامبر (ص) در معراج

در همین خصوص، بیان نورانی پیغمبر (ص)، چنانچه قبلاً بیان شد، وارد شده است که در معراج مشاهده کردند که فرشتگان در حال ساختن غرفه‌های بهشتی هستند؛ گاهی دیواری می‌چینند و گاهی دست بر می‌دارند. آن حضرت (ص) سؤال کردند فرشته که خسته نمی‌شود، پس چرا این طور شده است؛ خطاب شد که باید دیگران مصالح ساختمانی را بفرستند؛ فرمودند: مصالح ساختمانی چیست؟ خطاب آمد که مصالح، اذکار الهی، مانند لا اله الا الله، سبحان الله و عباداتی است که بشر انجام می‌دهد. دیوار بهشت با اقوال خیر و افعال نیک انسان ساخته می‌شود، پس انسان خلیفه الله است در تأسیس بهشت. «این منظر» می‌تواند جامعه را اداره کند.

آیت‌الله جوادی آملی: در میان سؤالاتی که مطرح شده برخی کلی است. اگر سؤال‌ها محدودتر و با مرزبندی بیشتری همراه باشد، به صورت قوی‌تری می‌توان به آنها پاسخ داد و «حسن السؤال نصف العلم» نیز ناظر بر همین است.

● چرا تاکنون حکمت متعالیه بالنده و بارور نشده است؟

آیت‌الله جوادی آملی: باید توجه کنیم که ملاصدرا(ره) حامی مکتب متعالیه بود، نه مؤسس آن، و همان‌طور که در مباحث قبل مطرح شد، عنوان حکمت متعالیه و برخی از روش‌ها و ره‌آورد‌های آن در فرمایش‌های بوعلی(ره) نیز هست. مهم‌ترین عاملی که مرحوم صدرالمتألهین را از حکمت مشا و اشراق به حکمت متعالیه سوق داد، مسائل عرفان بوده است. هنگامی که در این مسئله دقت می‌کنیم، می‌بینیم که اساتید و هم‌بحث‌های ایشان این چنین نبودند. خود ملاصدرا نیز اصالة‌الماهوی متصلب بود. در مقدمه رحیق مختوم آمده است که عبارت‌های ایشان در مقدمه اسفار، همان عبارت‌های مقدمه فصوص قیصری است. بنابراین، باید بگوییم که عرفان او را متحول کرد و گرنه اساتید او در حوزه اصفهان مشخص بودند و سابقه او نیز روشن بود؛ عرفان دفعتاً او را به این صورت درآورد و موجب چرخش ۱۸۰ درجه‌ای در تفکر او شد.

از این‌رو، حکمت متعالیه غیر از حکمت صدرایی است. ملاصدرا یکی از حکمای متاله طرفدار حکمت متعالیه است. بسیاری از ظرفیت‌ها در حکمت متعالیه هست که در فرمایش‌های صدرالمتألهین نیست. ملاصدرا یا به لحاظ زمانی مجال بیان آن مطالب را پیدا نکرد و عمر او کافی نبود و یا اینکه به لحاظ علمی به بعضی از مطالب حکمت متعالیه دست نیافت. شاید بتوان گفت که به بعضی از مطالب نرسید «عمرأ» و به بعضی دیگر نرسید «علماً». بنابراین، باید مرز گفته‌های صدرالمتألهین را از حکمت متعالیه جدا کنیم؛ چرا که ظرفیت‌های این حکمت خیلی زیاد است.

۱. این بخش از نشست علمی با پاسخ استاد به پرسش‌های محققان پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی ادامه یافت.

● دایره اعتباریات در این مباحث کم شد.

آیت الله جوادی آملی: همان طور که بیان شد، اعتباریات دو قسم است: «ان الموجود الاعتباری المسبوق بالتکوین والملحوق به هو ما يعبر عنه بالشريعة التي فيها احكام اعتبارية محفوفة بالحكم الحقيقية». اعتباری گاهی مثل اعتبارات مردم دنیا است که هم مشروعیت و هم مقبولیت خود را از مردم می گیرند. اگر مردم به چیزی رأی دادند «مشروع» می شود و اگر پشت آن ایستادند، «مقبول» می شود؛ اما اگر مشروعیت از ناحیه ذات اقدس اله باشد و مقبولیت از ناحیه مردم باشد - کما هو الحق - این امور اعتباری، مثل عبادات و معاملات، این محفوف به حقیقت است؛ گذشته آن حقیقت، و آینده آن نیز حقیقت و این وسط امر اعتباری است. علت این مسئله آن است که در تدوین شریعت الهی ملاکات واقعی و مصالح حقیقیه نقش تعیین کننده دارند و همین امور اعتباری یعنی احکام شرعی به بهشت و جهنم تبدیل می شوند. این اعتباری که یک طرف آن تکوین و طرف دیگرش تکوین است برهان پذیر می باشد؛ اما اعتباری دیگری هم داریم که فاقد ملاک تکوینی و پشتوانه حقیقی اند؛ مثلاً ممکن است در دولت مردم سالاری که مشروعیت آن صرفاً به رأی مردم است چیزی به صورت قانون ارائه و برابر آن عمل شود لیکن نه مسبوق به حقیقت تکوینی است و نه ملحوق به آن.

انواع اعتباریات

بنابر این اعتباریات دو نوع است:

۱. اعتباریاتی که مشروعیت و مقبولیت آن از مردم گرفته شده است که این اعتباری برهان پذیر نیست؛

۲. اعتباریاتی که مشروعیت اش را از خداوند (که این مثلث جهان، انسان و پیوند انسان و جهان را آفریده)، گرفته است.

او [الله] این مثلث را ساخته و مهندسی کرده است. این مهندسی و تدبیر براساس حقیقت، مصالح، خَیْر لَكُمْ (بقره / ۵۴) و لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ (بقره / ۱۸۹) است و نه بر پایه امور ساختگی، همچون خوش آید فرد یا گروه و... پس مسبوق به ملاکات

واقعی است و بعداً ملحق به بهشت و جهنم می شود که موجود تکوینی اند. گاهی برای اجرای آرا و اهوای مردمی گفته می شود که اگر شما این کارها را کنید شما را به زندان می اندازیم و ممکن است چنین کنند و گاهی وضعیت به گونه دیگری است و همه آنها قراردادی اند نه تکوینی.

بیان نورانی امام سجاده (ع)

امام سجاده (ع) در بیان نورانی در صحیفه سجاده در دعای ختم قرآن می فرماید: «وصارت الاعمال أغلالاً فی أعناقهم». این کارهای بد مردم، خود یک گل گردن گیر می شود و گرنه آهن گیری در آنجا در کار نیست. قرآن کریم نیز مطلبی را می فرماید: که توضیح آن به این است: اگر بخواهید فلزی را آب کنید چه می کنید؟ مقداری مواد خام که برای سوخت و سوز مناسب باشد، مثل زغال سنگ و ...، تهیه می کنید، بعد مواد انفجاری را در کنار آن قرار می دهید با این دو کار شعله گدازنده سر می کشد آن گاه فلزی که می خواهید گداخته شود را داخل آن می گذارید. قرآن کریم می فرماید که هر سه اینها خود «انسان» هستند؛ *أَمَّا الْقَاسِيَتُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا* (جن / ۱۵) ستمکاران هیزم جهنم هستند؛ چون در آنجا جنگلی برای هیزم وجود ندارد. ماده انفجاری که از آن به وقود تعبیر می شود، ائمه کفر هستند... *وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ* (بقره / ۲۴)... *كُدَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ* (آل عمران / ۱۱) و آنها روی هیزم ها گذاشته می شوند. آن گاه آتش گز می گیرد سپس تبه کاران را در آن می اندازند *ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ* (غافر / ۷۲). این اعتبار چون به حقیقت وابسته است برهان پذیر است. بنابراین اگر اعتبار به لحاظ مبدأ فاعلی و مبدأ غایی به تکوین وصل شود، کاملاً برهان پذیر است؛ برخلاف هنگامی که اعتبار به گونه خوش آید فرد یا گروهی باشد هر چند بهانه آزادی، دموکراسی، حقوق بشر و مانند آن را به همراه داشته باشد.

● بر این اساس، اعتبار وابسته به تکوین هم نوعی حقیقت ضعیف است.

● یا می توانیم بگوییم که وجود کل شیء بحسبه.

آیت الله جوادی آملی: بله، وجودی حقیقی است، متنها ممکن است که حقیقت اش در

مقایسه با حقایق دیگر ضعیف‌تر باشد؛ مثلاً زندگی کنونی ما طوری است که از اعتبار تأثیر می‌پذیریم. صوتی که می‌شنویم، حقیقی و فیزیکی است، اما کلمه‌ای که از حروف تشکیل شده و برای معنایی وضع گردیده، امری اعتباری است؛ زیرا اگر وارد فرهنگ دیگری بشویم، این کلمه در نزد آنها مهمل و بی‌معنا به حساب می‌آید. مثلاً برای کلمه «عین» در عربی هفتاد معنا ذکر شده است، ولی نزد صاحبان فرهنگ دیگر این کلمه مهمل و بی‌معنا است. اینها اعتباری است. اگر کسی همین کلمات اعتباری را جمع‌آوری کند و به ما بد بگوید برآشفته و غضبناک می‌شویم و اگر از ما تعریف کند، خوشحال می‌شویم. البته حالات پدید آمده امور تکوینی است. آن قبض و بسط، غم و نشاط، قیام و قعود، جنگ و صلح همه روی اینها است. پس ما موجودی هستیم که با اعتبار زندگی می‌کنیم نمی‌توان این‌طور گفت که اعتبار در حقیقت چه اثری دارد؟ و حقیقت با اعتبار چه اثری دارد؟ کسی که به مقام فرماندهی جنگ رسیده است، همین که در بی‌سیم زمان حمله را اعلام کند، هزاران گلوله خارج خواهد شد. این امر اعتباری است که منشأ آثار خارجی است. پس ما موجودی هستیم که تکوین و اعتبارمان با هم عجین شده است و نمی‌توان آنها را از هم جدا و بی‌تأثیر کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی